... خفری بر تجرید) عربی
... ام و حکمت
...س الدین مولی محمد بن احمد الخفری
...حمد لله رب العالمین والصلاة علی اشرف
...جب الوجود لغیره فرغ من تحریر هذه
...ذیحجه (۱۰۰۸) هجری روز چهارشنبه
...۱) ۱۷×۱۰ برگ ۶۰
...ق جلد چرمی کاغذ نخودی
...ب با خطی لطیف و حواشی
...ورق اول
...ذکر کلمه طیبه (لا اله الا الله)
...ت

وقف مرحوم
استاد زین الدین جعفرزاده
به کتابخانه آستان قدس رضوی

میکروفیلم تهیه شد

۱۳۸۶/۱/۱۸

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی ن ز ۹

نام کتاب: حاشیه بر شرح جدید تجرید (بخش الهیات)

مؤلف متن: ... محشی: محمد بن احمد خفری

شارح ... مترجم ...

تاریخ تحریر: ۱۰۰۸ ق نوع خط: نستعلیق تعداد سطر: ۱۷

جزء کتب: حکمت و کلام زبان: عربی عدد اوراق: ۱+۵۶

طول: ۱۶/۵ عرض: ۱۰ شماره عمومی: ۲۵۵۶۶

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات: یک ورق در آخر ضمیمه است

ن ز ۹

۵۹

(حاشیه خفری بر تجرید) عربی

موضوع: کلام و حکمت

مؤلف: شمس الدین مولی محمد بن احمد الخفری

آغاز: الحمد لله رب العالمین والصلاة علی اشرف

انجام: واجب الوجود لغیره فرغ من تحریر هذه

تاریخ: نهم ذیحجه (۱۰۰۸) هجری روز چهارشنبه

اندازه: (۱۷)۱۰×۱۷ برگ ۶۰

خط: نستعلیق جلد چرمی کاغذ نخودی

نسخه ایست ظریف با خطی لطیف و حواشی

لطیف در ظهر ورق اول

سلسله اجازه ذکر کلمه طیبه (لا اله الا الله)

مسطور است

٢٢

واما معنى العهده كان اشتغال الذين
واما معنى الفلان كانوا على ذلك
الى على ضمانه في

سمع الفقير الى ربه حكيم الدين المطيب الذكر وهو قول لا اله الا الله
واخذ تلقينه عن الشيخ المحقق والاستاد المدقق شمس الحق والدين محمد بن ابي عبد الله
محمد المؤيد المسعود محمد الشيرازي قدس الله تعالى على السر سيد السعيد ركن
جلال جلاله وهو ادام علينا بركات انفاسه اخذه عن الشيخ السالك
المحدث محمود بن محمد الغزنوي الشيرازي وهو من الشيخ سعد الدين علي
الاعرابي الشيرازي وهو من الشيخ علي بن ابي ... وهو من الشيخ المحقق
صدر الدين القونوي قدس الله سره وهو من الشيخ سعد الدين والشيخ نظام الدين
والشيخ كريم الدين وهم من الشيخ الكامل اوحد الدين الكرماني وهو من الشيخ
ركن الدين السجاسي وهو من الشيخ قطب الدين الابهري وهو
نجيب السهروردي وهو من الامام احمد الغزالي وهو من ابي بكر
النساج وهو من ابي بكر الشبلي وهو من جنيد وهو من سري
من معروف الكرخي وهو من داود الطائي وهو من حبيب
العجمي وهو من حسن البصري وهو من امير المؤمنين ويعسوب الدين امام
علي بن ابي طالب عليه من الصلوات افضلها ومن التسليمات اكملها

حاشية خفري

شرح تجريد

خفري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين
الطاهرين فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات
اتفقت منى على شرح الهيات التجريد فجمعتها تذكرة لمن له قلب والقى
السمع وهو شهيد جعلنى الله والطالبين من اهل التأييد استدل
على وجود الواجب آه اختار المص قدس سره فى اثبات الواجب منهج حكماء
الالهيين وهو الذى يستدل فيه بالنظر الى الوجود لانه احصر واوثق
واشرف من المنهج الذى يعبر منه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث
كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر فى هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود
به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها
ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات
ثبت المط وان كان بعضها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب
الوجود فى افراد الموجود لزم ان يتحقق فيه لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن

حمل كلام المص على هذا ولعلها اقرب الثلثة وهو احد احتمالى كلام المص
ومن البراهين التى ظهرت لى فى هذا المطلب ويناسب اهل البحث ان
يقال على تقدير كون الموجودات منحصرا فى الممكنات لزم الدور اذ تحقق
موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما
يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على موجود ما لان الشئ
ما لم يوجد لم يوجد منها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدأ والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود
بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة
الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه ولعلها اخرى مجموع الموجود
من حيث هو ليس له مبدأ بالذات وبذلك يثبت وجود واجب
الوجود بالذات بعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود
يمتنع ان يصير لاشيا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لاشيا
محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم
جميع براهين هذا المطلب التى لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية
وهى ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية فى
حكم واحد فى امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيد ما
لا شبهة فى صحته تام ولا فى صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة

وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه ما يكون واجبا
بالذات ولانه صح ما قيل من ان جميع الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون
علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة فاعلية لنفسه والا لزم ان يكون علة
لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات
من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة
لجميع اجزائه ولانه صح ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات
منشأ لوجوب الممكنات ومنشأ لامتناع طريان العدم عليها
بالكلية ولانه صح ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء
من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في
الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولا اثبات
هذا المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يعلم انه يمكن ان يوجد
شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت وجود
واجب الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى
تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على
هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة في ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها
تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل العالم
وتركه اي ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل

العكا

العكاكة عنه في الوقت فرض وان كان فيما هو هو ما والغرض
ان معنى الصحة منهما ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث
هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احداهما صحة
صدور الفعل واللاصدور واراد وا منها امكان الصدور واللاصدور
بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظاهر فمعناهما متفق عليهما
بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن
بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يعتبر
الايجاب المذكور ههنا بامتناع الانفكاك في ذاته تعالى عن ايجاد العالم
مطلقا في الازل وح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي
ذكره الشارح فيما الا بين الحق ان يكتفي في اثباته ان تاثيره
تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه
ضرورة واصح على انه قادر انه هو المستدل لان انما يناسب
لتابعي الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه ولا يصح
اجراؤه من قبل المص اذ لا على تقدير الاجراء للقايل ان يعارض المص

ولعله هو النكتة في اختيار المص العبارة
المذكورة على قوله وحدوث العالم

ويتعلق تاثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى
المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير في العالم
الحادث الى شرط حادث يحتاج الى شرط اخر حادث بناء على
ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم
التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المص
بل له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف
العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على
شرط اخر ويلزم التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان
الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المص
واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين والا لزم لزم الايجاب
المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرية
له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب
اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار
بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير
الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحادث وكلاهما محالان
فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون

٧

الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا
لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع
بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما
في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح اولا والنزاع بين
الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء
في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا
يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قايل بالايجاب الخاص
وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير
ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم
العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف
الاشعرية ومن يتبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بدليل المذكور وقالوا
اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده
بدون المرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن
الترجيح بدون مرجح ما قال المصنف في شرح الاشارات والقائلين
بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص
آن اول الايجاد بالحدوث بوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل

وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن كان على رأيهم وهؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب يجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لزمان الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يجوزوا التخصيص بغرض فامتنع التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء اخر غير الفاعل وهو الاشعري يفعل او اقرّوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا اخفاء فيه ان المص اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو غير العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي ولا حاجة له الى التنبيه عليه كما تم الاشارة اليه اذ لو كان حادثا لتوقف ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما تم الاشارة اليه لمحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور ومكان استلزام الحكم في مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة له الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلت اتم الكلام

لا توضيح فيه لان الموجب التام شر كسب الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وانتفاء ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة للاعتبار توقفه على شرط حادث متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وذلك غريب او محتمعة لا يخفى عليك انه على التقدير لزم تخلف المعلول عن الموجب التام اذ لو كان حادثا الخ لا اخفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراد المص من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم لجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت لا اسند ان ما ذكر يستلزم قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحدوث لا يتوقف على شرط حادث عند المص والوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع الملل والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فلمتكلمين ان يقولوا هذا التجويز مخالف للاجماع والحديث ولهذا قال المص والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي عليها فيجوز مع انه مخالف للاجماع والحديث المذكور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم

بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما توافق كلام
الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان شئت الحق فلا
يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا
هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء
كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فمعنى قول المصنف ولو اسطة غير
معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيها العقل والبرهان
الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما يختص بالمبدأ
الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهما اي مع قطع النظر
عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقع الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر
عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المصنف غير
زائدة على الذات لا على الدهري ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان
الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن
المراد ليستلزم الايجاب بالمعنى المذكور ولا قلنا لما كان المراد هو ايجاد
الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى
الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك
الحادث على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم

بالاصلح كما هو الشأن الاشارة اليه كما سياتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى وهذا ما يقال ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اه لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار
والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد
المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات
لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل لكن ساذج الازل فيفعل فيه بالمشيئة القديمة التي هي غير
زائدة على الذات لا على العلم بنظام الاعلى والمحصل ان انفكاك العلة التامة
عن المعلول في الزمان محال فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها
غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فلا يليق
بهذا المقام ايراد الحدوث فانه كاف بوجه طرح ما قيل فيه خلف قاف فان
قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم الحكماء
القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد
فيجب فوجب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه في الزمان
نقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان
والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك
يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول
قلت تخلف المعلول عن العلة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا يجب

التوهم جايز عند الحكماء بل لزمهم ان يكن موثرية لما مر اما تخلف العلة التامة عن
المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة
القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الزماني فهو مما يحيل
بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه
وكونه بمنزلة التقدم الذي لزمهم الزاما قوله قد مر الاشارة اليه فيما سبق
من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي احداث الحادث في
ان الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجي تفصيله وتحقيقه
ان شاء الله تعالى بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على
الخلاف في ان الترك امر فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل اعني انضمام
الارادة الخ هذه العبارة والعبارة التي بعدها قوله فان القادر هو الذي
يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل و يجب الفعل ايضا ليستا على ما ينبغي
فانهما لا تناسبان الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول التمام
في ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللايقة في الاول هي ان
يقال فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل
بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان يقال ان اراد وجب صدور
الاثر بالنظر الى المجموع الشرايط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح
تسامح في العبارة بقرينة يدل على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره من بعد في

٧

شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد يدل على ارادته فانه يدل على
انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات
المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى
مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو هو احتاجوا الى اثبات شيء بسببه
يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة
عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي ثم
واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعرفون
تجدد تعين الفعل اصلا مع قولهم اما ان يكون بعض الاوقات اصلح
للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى
لا خفاء في ان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع
الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقلنا عن
المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى هاتين العبارتين
واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص
وهو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم غير زائدة على الذات وان
بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب ولنكتف
ذلك على ذكره في الابحاث الآتية . ما حال وجود الاثر وقت حيث
وجوده آه يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي

في امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه
انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في
كلتي حالتي الوجود والعدم وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل
من شقي الترديد **قوله** يعني تختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن
من الفعل في ثاني الحال لقائل ان يقول ثاني الحال عن وجود الفعل و
عدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا تحقق القدرة على المستقبل و
يحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب ليعلم ان المتكلمين
اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين
وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل
واستدل الشيخ قال سعد ما بوجهين الاول منهما انه لو لم تتحقق قبل الفعل
لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر
وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها
محتاجا اليها الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب
عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته
فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول
بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال وارد عليه

قوله

بانه ان

بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان
لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فلا قدرة فيما في التكليف
والقدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان نقول التكليف لا يتعلق الا
بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل
ومن جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل
حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه
لا طائل تحته لانا نقول يكفي في فائدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه اثره
لا يقال ينتفي فائدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور عند
التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما
يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور
لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التاثير سواء كان مع جميع
شرائط التاثير والكسب لم يتحقق في الفعل اولا كان متحققا قبل الفعل
ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرائط التاثير والكسب
لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة التامة التي يشترط معها
عدم تحقق جميع شرائط التاثير لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث الفم

ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني دالا على
تحقق ذلك المذاهب وان قيل لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث
ولذا قال ولا يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في
جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرائط التاثير في حال العدم
لتحقق شرائط التاثير في العدم وفي حال الوجود لتحقق شرائط التاثير
في الوجود ولا تحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا
لا يساعد هذا التوجيه قوله ولا يمكن والاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب
قول من قال القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة
لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المص ان القدرة على الفعل
المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية
في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده **قوله** وانتفاء الفعل
ليس فعل الضد قد اشار المص الى انه ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق
القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا
للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا
يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي
تعلق القدرة بابقائه وايضا يكفي في كون الطرف النفي الاستمرار
ان القادر لو شاء فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي

هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين في شرح **قوله**
القدرة انه شاملة لجميع الممكنات الخ **قوله** لا خفاء في ان امكان الصدور من
الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة
لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن
الواجب تعالى سواء كانت صدوره بواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة
بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الفاعل ممكنا مستندا الا الى الممكن
باعتبار ذاته لانه محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجبا يكون عنده وقوع
جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام
جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر على ايجاد المحرك
قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التاثير
لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام
الا على ما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع اتفاق في ان صدور
غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة
بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير **قوله** لا نم ان الامكان علة المقدورية اه اقول
لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا مكان له في صورة الايجاب
بالمعنى المذكور سابقا باتفاق المليين فيثبت بذلك كون الامكان علة
للحاجة الى المؤثر القادر **قوله** ولو سلم اه **اقول** لما كان مقدور المقدور للشر

معدور له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات ثبت شمول تعلق
قدرته بجميع المقدورات فان المعتزلة القائلين اه المعتزلة لم ينفوا
امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون
تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل في ادلتهم هذا الاستدلال بناء
اه لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية
لما عقدوا ان ليس لشيء تاثير الا للواجب الوجود فهو امتنع كون ممكن غير مقدور
للواجب تعالى بانه يلزم كونه غير مقدور له تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كلما
يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة
فدفع المنع المذكور بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الواجب تعالى العبد يمكن صدوره عن بلا اعتبار
كونه فاعلا بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخير الى لا يلزم كون الشر ممكن
الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرايط التاثير
فعلى قاعدة الاعتزال اه على قاعدتنا لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية المقدورات
الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرايط التاثير من تعلق الارادة لا جواز
ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بعين ان لا يراد ما له تلك الخصوصية
لم يمنع نفوذ قدرته وعلى قانون الحكمة على قانون الحكمة لا يمكن ان يمنع صدور شيء الا
واجب الوجود بالذات وكل ما له امكان قبول الوجود فانما يوجد من واجب الوجود
بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس في حد ذاته وجود

تم عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركات يتحققا عندهم
في الممكنات تدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار جاز ان يعد الارادة اه
هنا لا يوجب تحقق صدور ممكن عن الواجب تعالى وعلى التقديرين لا يكون اه
لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة الى جميع الممكنات
التي لها امكان صدور عن الواجب تعالى سواء والنسبة الذات من حيث هو بدون
اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الغير على
سواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين اعظمها الثنوية اه شبهة الثنوية هي ان الله
تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من المعطية ودفعها بان يقال
الاشياء على خمس احتمالات احدها الشر الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشر الذي لا شر فيه
اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها
ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدا الشر وجب
ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه الشرية والقسم
الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول الثنوية
ان الله تعالى لا يصير مبدا الماهية شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدا الاشياء خيرها
وقد نقل عن ارسطو الملقب بالمعلم الاول انه ذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية كانهم
ارادوا اه وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان والمجوس منهم اه
قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس من النور بل انما الشر يصدر عنه فيرد ان ايجاد اهرمن و

جميع الشر انما يصدر من اهرمن قوله والجواب منع قولهم الواحد لا يكون مصدر الخ اللهم
الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شرا شرا محضا ولهذا
حملهما البعض على الوجود الذي هو خير محض وعلى العدم الذي هو شر محض او يراد ما
قاله الشارح رحمه الله والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق قوله
والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان
وتشتمل على الحكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم لو سلم انه يدل على علمه تعالى
بذاته قوله والتجرد اي تجرد الواجب على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه
غير محتاج حلا الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود المقتضي للتنزه عن الماهية والاعراض
يدل على علمه تعالى بذاته اولا ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله ثانيا وفي هذا الدليل
تامل فيه ان كنت ذا شوق فانه لا يظهر الا لاهل الالهام والذوق قوله واستناد كل شيء
اليه هذا الدليل على تقرير الشرح انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت
او جزئية بعد ضمه الى دلائل اخر دالة على علمه تعالى وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير على عموم
اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على
دليلين اخرين يدلان على اصل العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ
لجميع الموجودات التي منها العلماء وبذواتها بل كنهها كان عالما بذاته بالضرورة لكون
الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم
كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت

بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم لجميع الموجودات
والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها الصورة العلمية
كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان
عالما بالضرورة ثم باخذ من الوجهين المذكورين ثبت انه تعالى عالم لجميع الموجودات
قوله اتفق جمهور العقلاء انما قال كذلك لان بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف
احد من العقلاء علم الواجب بالذات تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل
الايجاد بالاشياء من الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا
به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر به
دليلهم قوله وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل الخ اي جاز عند المتامل اولا او نظره الاولى
ان يقول ويجوز والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه و
عبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي قوله وحقا الضرورة على بعض العقلاء
جاز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله وتمسك في
كونه عالما بالادلة السمعية الخ قوله لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات
كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية وح يرد ما اورد عليه قوله وان لم يخطر
بالبال كنه المرسل عالما اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات بها
مستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم بان لا يكون
معلوما له الا بالشرع فيرد عليه ما اورد عليه الش بقوله والظاهر ان هذا مكابرة

والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات
ممكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من سلك كونه تعالى
عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فح
لا يرد ايضا عليه الايراد المذكور   وكل مجرد عاقل عالم حاصل كلامهم ههنا
ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
ولما كان وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته وجود المدرك له وكان وجوده
لمدركه نفس المحسوسية والمعقولية لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته ومدرك
ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراك لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو
مدرك ذاته وليس وجوده الا كونه مدركا فالامور المدركة ذواتها لا يصح ان
يكون مقارنة لمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة
فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها وكل ما هو محجوب عن
ذاته فلمقارنة المادة فهو غير مدرك ذاته وتشهد بهذا ان القوى الحسية
كالبصر واللمس والذوق لا تدرك ذواتها تم   في الفصل الذي في بيان العقل
والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء وجوده من حيث هو معقول
واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول
ذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المهية واضعف الموجودات
ماحقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى

١٣

في باب المعقول انتهى   واضعف الموجودات ماحقيقته القوة اشارة
الى انه لا يلزم من كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف
وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ
الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على
قول المشائين بان التعقل حضور المهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد
القائم بذاته وهو حاصل في شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون
عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء عالما بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت
الهيولى عالمة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها بل هيئتها لها وهي مجردة
عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة في
تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات
لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير
غائب عن ذاته مصادرة ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه
ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل
تجرد الموضوع بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى
فان الوجود هو الظهور او يستلزمه فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير
قائم بالغير ظاهر لنفسه وتقرير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد عن المادة عالم بذاته لانه
نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان

معنى نور ظاهر لنفسه ومظهر لغيره

منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم
وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن
معقولية لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك
انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم تنعكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة
اما ان يصح ان يعقل او لا يصح وح ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان
يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل
او بان يتغير فيه شيء حتى يصير كالحالة المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجرد
يجردها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد
بالفعل لا يحتاج الا ان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول
بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عالما لذاته لكان معقولا بالقوة وقد
فرضناه مجردا انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان
النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة
حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال
النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم الباري
تعالى جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو
كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل
له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته والثاني انه تعالى عالم بذاته الخ لا يخفى
لما في حمل عبارة المص على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة
المذكورة سابقا اما الاول فلان العلم آه تقرير هذا الدليل على النهج الذي
في المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول
فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجردة بعالم بذاته وهو حاصل
في شانه لان ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه
مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير الش عبارته الى ما ذكره
واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر
الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى
التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود بكل منهما حاصل ويرد عليه انا
لا نم آه قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما
لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب
المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا
بخلاف عبارة الش فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي
لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته بما مر الاشارة اليه من انه لما كان نفس الانسان
عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته لم يجد سواء من ذلك ان التعقل عبارة عما
ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كما مر فلم لا يجوز ان

يشترط فيه آه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العلم والمعلوم في
العلم بعلم من علم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما
يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا
المنع على تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته
غير غائب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يلزم العلم
في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا تتصف بالعالمية وان اريد به الشعور
والانكشاف فهو ممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح
فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في
المواقف وح لاجل اندفاع المنع الى الاحتياج الا التنبيه المذكور في عدم كون العلم
مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر
واما العلم بالعلم يوجب اه خلاصة الدليل الاخر ان الواجب الوجود في اعلى
مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته تعالى علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة
او بواسطة منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر منه بديهي و
ان الواجب الوجود له علمين احدهما علم كالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه
باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات وذلك بمنزلة
تحصيله بان ذلك ان حقيقة حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول
الواجب

البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في
عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين
انسان مناظرة في الكلام بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى
ان يكمل دسته كاغذ بل مائة دسته تحريرا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته
تعالى عالما بذاته بجميع الممكنات وعالما وعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو
بالاعتبار ولهذا اشار الفارابي حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض
وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد
الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وثانيهما علم تفصيلي هو عين الوحدة
في الخارج والمدارك ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالعلم والنور والعقل في الشرع
وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالعلم الذي هو اول المخلوقات
حاضر بذاته مع ما سواه مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم
الاجمالي الذي عين ذاته واجمالي بالنسبة الى باقي المراتب وثانيها ما يعبر عنه في الشرع
باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح
المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم
تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقهما وبالنسبة الى كتاب المحو والاثبات
وهو القوى الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات وهي النفوس المنطبعة في

١٤

بالقلم

الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيهما من النفوس حاضرة بذواتها عند
واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية
واحوالهما فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل
ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية
او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد
فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات
الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما
كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول الحق على القول المذكور ان حضورها
غير حضور معلولها في ان يستلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما
بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه
قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات
بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق اخر هو قيامها
بامر اخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير المشعر
لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة
كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات
الى غيره وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون
جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم

بمعلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما الدفع
السؤال الاول فهو ان نختار ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق
قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية
سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات بطريق اخر هو قيامها
بامر اخر حاضرة بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف
بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور ولا محذور في احتياج
الواجب بالذات تعالى الى معلوله في امر غير كمال الحضور الصور القائمة بالجواهر
عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فبان نختار ان يراد بقولهم ان علمه بالعلة
التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد العلم بالمعلول
هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها و
للعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة اذ بالعلم الاجمالي لم يلزم تقدم
العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة متغاير
لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان نختار وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بمعلولها سواء
كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا
يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد به ان
علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور

اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه لعلته بالعلة على جميع الايجادات
واعلم ان للملطيين وهم اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما
انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فافاد ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات
العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما في العلم المقدم وقد اشار
بهمنيار الى هذا المذهب بقوله واذا كان الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم
ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كان لها اعراض
موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فاما كونه واجب الوجود بذاته
فهو بعينه كونه مبدا اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض منفعلا عنها او يستكمل بها او يتصف
بها بل كما لانه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه
يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته
هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور
لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عين نفس
معقوليتها له معقولات اذن فعلية انتهى فان قيل قد بعد هذا الكلام وليس
بحده اي الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعلومات بل تحده بحيث يصدر عنه
تلك المعلومات وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه
تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرته عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان

فی تحصیله

فیعقلها

16

حقيقة حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عنده فاعل للمعقولات
المفصلة الى اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته
لما كان في كلام السابق يدل على انه اختار مذهب انكسيمانس الملطي
هو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل الكلام
الاخر وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده اه على العلم المقدم على المعلوم
التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم هو عين ذاته
تعالى وهو العلم الاجمالي بالعلوم التفصيلية والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب
الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وهو اختيار ثالس الملطي وعلى
مذهبه يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى خلاف
المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب
والشيخ في الشفاء متحير بين هذين لما كل منهما واختار في الاشارات المذهب
الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك الاعتقاد انه في المذهب الثاني نفي الاختيار
بالنسبة الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم المتحد
مع المعلوم على الايجاد وهذا النحو العلم لا يكون عين ذات الواجب تعالى
عند اهل التنزيه ولو هذا الاختيار اختاره بايعه صاحب الدراية وبهمنيار هذا
المذهب واما المص فلم يتعرض هنا لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة
واما في شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب الثاني ملخصه

قلت

قال
المذهب الاول اعني الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين سابقا دلت فيه
الا ما يرد على هذا التحقيق الذي ذكرته اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذي
حررته هو المختار عند المصنف في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو
انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يمكن الكتابة سواء كان مباشر الكتابة
او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يمكن من ان
يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له
حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الاول تعالى باعتبار الاول
وعلى الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول
وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار
شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم
بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته
فيكون نفس ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا
باعتبار واما لمعلوماته القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات
قال
ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد ان الا بالاعتبار وتغايرهما
المدرك ثم ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والعرضي
من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة حقيقة ما هو مختار المصنف
قوله
روح الله روحه   والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم

١١٧

في العلم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم تعالى والمعلومات في
علمه تعالى للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا
الكلام جواب عن كل من السؤالين الذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم
فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير
الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق
المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في
علم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان
التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصور العقلية التي
هي معلومة بالذات عين العلم بها فمن حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة
بها علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه النسبة المغايرة العلم للمعلوم
فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه
على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المصنف من ان العلم والعالم والمعلوم واحد
قوله
في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة   ومنهم من قال الى قوله وايضا
هذا المعنى يشار الى ان ... ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات
الخارجية هو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول والاشكالين
المذكورين سابقا ان معقولاته تعالى صور متباينة متقررة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي

وحدته الذاتية وروده المص في شرح الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم
ليس الا بصور مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى
صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى
صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة
يتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع
ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها
من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتبارك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة
فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما
ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم   ولا تظنن ان كونك
محلا للصور العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها
بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من
غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعقولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل
اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة
آه ولما كان البيان سهل المأخذ بادي بوجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه
منشأ للحكم المردود المذكور   لان نسبة الحصول الا شد لمعنيين احدهما ان

حصول المجموع المعقولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل
في الفاعلية اشد تأثرا في انكشافها من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي
لم يكن علتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص وثانيهما ان حصول المعلولات
للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا للغير اولى من حصول الشيء للقابل كما مر
نظره ايضا في كلام المص المنقول ولا شك ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك
او منه او الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية
كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول   وذلك بالوجوب آه لم يذكر الشارح
اللازم الذي هو المط اي قولنا لما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما
بطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود
ذلك الشيء في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود
العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح
للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة لا يحتاج لتحقق نسبة اخرى وان كانت
اكد من تلك النسبة بل القائل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد للقابلة
بالامكان وللفاعلة بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد
ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بالاولى وهذا مما لا يقول به عاقل   قد مر ان
ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو
منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود العلمي او العيني مدخل في ذلك الاقتضاء

فتأمل

ولا خفاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا شركة الغير
يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته
للصور الادراكية لهما ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور
الادراكية الحسية لهما والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده
واقتضاء السببية الفاعلية لهما اتم من اقتضاء سببية القابلية وتعلق المدبرية لهما واما
منشأ اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول
سواء ارتبط بفي او باللام او بمن بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول
المخصوص بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول له والحصول عنده في حاصل
تحقيق المرام انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعالى
بمعلولاته عين معلولاته فانه […] في شرح الاشارات بعد نقل كلام
صاحبها وتمهيد ما نقلنا عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول تعالى عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة

مستانفه

مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها لحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب وكان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير
لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف
كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معاني ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري
الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي
المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه او غير مخفي عنه
كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر
هذه الابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي احدها
ان صيغة العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح
كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال
ان صيغة العالم انما يشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون
عين العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم
ماخوذة من العلم كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما نسب اليه العلم الحقيقي سواء

كان عين العلم العالم بنفسه او ارتبط به العلم بطرز ذلك بما قيل في صنع الموجود المأخوذة
في الموجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي
ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فهو مح لان ثم هو من حيث
هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه
اولى من ان يق ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغايره
بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج
واندفاعه بان يق ان الصادر الاول انما يكون مسبوقا بالعلم الاجمالي المذ
كور الذي هو علم بجميع المعلولات وفي التحقيق ان تعالى ان هذا العلم الذي هو عين ذاته
تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع لما اراد
فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء الى الشيء الذي هو بسبب تلك الصورة
الادراكية المخصوصة للشيء الذي هو بسببها اليه واما الثا فلما قال صاحب الشفاء
واعلم ان المعنى المعلول قد يؤخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة
المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان يوجد فلا يكون وجدت
فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب
الوجود كنسبة البناء الى الصور البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب
المط في طي الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي

٢٠

هو ان العلم الاجمالي الذي بالنسبة الى جميع المعلولات على السواء لا يصح ان يكون
منشأ الصدور خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون
امر واحد علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان يق ذلك جائز في العلم
الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف
بذاته وكلام المص يدل على ان الموجود المنكشف هو العلم واندفاعه ظ
لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينية او
صورا ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل
يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية فاما ان
نزول ذلك آه زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في
الآن المقدم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق
لان المطلقة لا ينافي الموقتة ولا بان يعلم انه ليس في الدار في الآن الذي
ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق الذي فيه
كان في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله
موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود تعالى كما لا يخفى
فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب لان ذلك لا يستلزم
زوال المذكور ولا عدم انتفاء المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا
لاجزاء الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق المذكور وهو ان

كان كه

يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في ان حضر عندنا جزئي اخر ثم
حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم التغير في علمنا والواجب
الوجود تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة
لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير وفيه
الظ لان العلم عندنا آه هذا انما يناسب المذهب الاشعري ولينا سب
التحقيق الذي هو مختار المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم
عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه
التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم
وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود
تعالى كتغير الاضافات واليه اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن
قال الحكماء علمه تعالى آه اقول وجب اولا ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه
ثم ذكر ضعفه ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيد عنه ثالثا قال صاحب
الشفاء فيه انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو اخر نبينه
فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها
موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة
ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغيرا

لذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا
يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركه بما هي مقارنة للمادة وعوارض
مادة ووقت وتشخص لم يكن معقولا بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في
كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث
هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وهي الحواس وكما ان اثبات كثير من
الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء
شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب
التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واقول يعلم من كلام المذكور ان الموجودات
الكائنة الفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة
قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة
باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة و
لهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي فان واجب الوجود تعالى
مبدأ الوجود للموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية
فيصدر عنه تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود
تعالى يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها حين
كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الآلة والعجب ان هذا القائل

صرح بان واجب الوجود تعالى مبدأ الكل وجوده وبان لا يعزب عنه تعالى شيء تشخص
ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود
العيني تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات
اصلاً لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى ما يعزب
عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين اشارة الى ان الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني فان
جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى
في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون [illegible] في
النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار المصنف بقوله ولا تغير
الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من بعض الفلاسفة اتفقوا
وقالوا انما نحن نكفرهم في ذلك لو قال ان بعض الامور ليس معلوماً له تعالى عن ذلك علواً
كبيراً كما فهمه المتأخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان الصور المنطبعة مما يمنع
اذا فرض الشركة بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وما لم يدرك
ذلك الامر المخصوص كان المدرك كلياً واذا ادرك وجد المنطبعة النوعية صار المدرك
جزئياً ولهذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم
علمه بهذا المخصوص ويؤكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يمنعون حصول
صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى

بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من
العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفات
في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه
شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن
علمه تعالى بها على وجه لا يمنع فرض الشركة فكل ما يدرك بطريق الاحساس
كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكما ان كثيراً من الصفات في حقه
تعالى نقص وان كان ذلك في غيره تعالى كمالاً كذلك الادراك الحسي مثلاً نقص في
حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه تعالى بجميع المحسوسات والمتخيلات والشؤون في الاشخاص
المادية بالبس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل مع الحس انه لا يتعلق بهذا
القدر بكفر سواء لم ولهم على ذلك ولا وسواء طابق الواقع اولا انتهى اقول
في تأويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تأمل لان حاصل التحقيق الذي هو مبني ذلك
التطويل ان يكون تشخص واحد بوجه لاحد معلوماً للعالمين بحيث يكون عند احدهما
جزئياً مانعاً عن فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكلياً
غير مانع عن فرضها فيه عند الآخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وهنا ثلث
احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحداً وذلك
انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان

مانعا عن فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة
وثانيهما ان يكون المعلوم ثم بالعرض لهما واحدا او يكون المعلوم بالذات لاحدهما
مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال
مع انه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص
المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو ايضا في بادي
النظر وان كان مما لا يسطر ظهر بطلان احد القسمين فصار التقسيم الثاني في حكم الاحتمال
الثاني وفي الجملة لا خفاء في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها
والحوادث المتغيرة ان كانا معلومتين بذاتها لواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه المتعلق بهذه الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا
معلومتين له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب شيء عنه
باعتبار الوجود العيني تعالى ذلك علوا كبيرا هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك
ينافي قولهم ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها عنده
فقول هذه الجماعة من انه انما يحكم بكفرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له
تعالى عن ذلك اه ان كان في العلم المتقدم على الايجادات العينية لورد عليهم ان
كلام المتاخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد وهو الحضورات الزمانية
التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فيكون
المتشخص المتشخص بذواتها متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات

الحضور كرى

هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته نعم ذلك المتشخص على تقدير
تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المتغاير لذات العلة على اعتقادهم
واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم يقولون علمه تعالى بالاشخاص المادية
فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد
به العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق
كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم ينسبون علمه تعالى لجميع الامور الممكنة الموجودة اه
فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم
يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك تعلق كفرهم وايضا
ظهر حال قولهم وكل ما يدرك لكن بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق
التعقل فانه ان يريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار
حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يعارضه مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا
والمعلوم بما هو مخالط للغير مسمى محسوسا فيرد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد
به ادراك المحسوس والمتخيل لا بالحاسة المدركة بل بحضور ذاته وصورته الجزئية والمادية
كما هو حاضر عند النفوس الناطقة فيرد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات
فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار

الوجود لحجه

الحضور العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التأمل فيما نقل من صاحب
الشفاء فيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب يجب ان لا يكون علمه
بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن في الماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته
ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان
والدهر وقوله قبل القول المذكور ربما وقع ذلك الخسوف الجزئي وان لم يكن
عند القائل احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان
هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا
القول كفر صريح تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا ولهذا ونظره حكم
الغزالي بكفر قائله وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورهما الظلية لا
باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني ورد عليه ما ورد عليه على اختيار الشق
الاول وايضا ظهر حال قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية
حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل اه فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع
او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم
ان مناط الكلية والجزئية نحو ادراك لا التغاير في المدرك فقد ثبت حاله
في الحواشي السالفة في مبحث التشخص وما يتعلق بهذا المبحث ما قال المص في شرح
رسالة الفها في تحقيق العلم من ان الحكماء الظاهرين قالوا انه تعالى عالم
بالجزئيات على الوجه على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان ينكروا وجود الجزئيات

الكلي لا على الوجه

على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الخارجة يستند الى الباري
تعالى الذي هو مبداه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم
العلم بمعلولها وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فاسم بين ان يعترفوا
بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين ان تعرفوا ما تسلم
احدى للمقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية بعضها
لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان
او مكان فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وبعدم ما يكون وجوده
في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الآن
ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهت
منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون
ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان
من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم
بالعدم على شيء من ذلك بل يدل بالحكم المدرك الاول بان المضي ليس موجودا
في الحال بحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك
الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي
جزء يوجد من المكان واي نسبة تكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته

وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم والحكم على شيء بانه موجود الآن
او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني
ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن
او بهذا المكان او ذلك المكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم
قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين
وعلمه لجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو معنى العلم بالجزئيات
على الوجه الكلي انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب وانه
تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب
عن علمه شيء منه   في شرح الرسالة بعد ما ذكروا اما العلم بالجزئيات على
الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا جسمانيا بآلة جسمانية في وقت
معين ومكان معين كما ان الباري تعالى انه عالم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له
حواس جسمانية ولا نسلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات
المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا نسلم في تنزيهه بل
يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما
يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فقط
انتهى   كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه

التغير بالعلم

٢٥

ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان
فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المشخصة على وجه يدرك
بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك مع ان
القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول وهذا بالحقيقة تسليم لما
يراد واما ثانيا فلان ما اعاده من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ففي القول بان نسبة الزمانيات الى الزمان المعين
في الوجود سواء كانت منطبعة او غير منطبعة لا بالانطباق فقط والا لم يكن الا جسمانيا
في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية
مع انه بري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا يخفى ان
نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون
على جهتين احديهما باختلاف ذلك الشيء كالحادثات اليومية فانه في اليوم
لكونه معه في الوجود في الماضي لفقده فانه فيه والثاني باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف
نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال
لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي
الزمان الحاضر فيه لا في الحال والمستقبل لفقدهما انهما واما ثالثا فلان قوله
لا يحكم على شيء موجود الآن او معدوم اذ الى من ذلك غير مرم وكذا قوله لا يحكم على

شيء بانه موجود الان او معدوم اذ عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف
اجزائه ولم يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي
او يكون في المستقبل كما انه قد يحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان
شيئا موجود الان حين كونه مع هذا الان الوجود دون ان يعرفان الاشارة
الى الان وليست حسية حتى يلزم ما هو بريء عنه الحاشية لا يصح ان يشار اليه اما قوله لا
يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة
الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب
من مكان لكن ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان
المجرد المذكور بل يشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى
مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة
عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع
النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تعالى
غير معلوم له تعالى فان الجزئيات المتشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري
لا بالصور فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها على نحو احساسنا
اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة
اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر شانه الغيبة والمراد منه
الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما علم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني

واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة
واحدة انه تعالى غير مختص باحد من الازمنة او الامكنة بل هو محيط على الجميع لا يعزب
عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة او الامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة
حاضر هو وانها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات
والمعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه
قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى وبينها
وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين
ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في
زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم
بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال المعين
زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم انه لم
يحكم على شيء بانه موجود في ان وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن
ان يكون بعض الازمنة ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حالا بالنسبة الى ذاته
تعالى ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك
الى آخره فدفعه بان يكون المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله
لكن ايضا يحكم على شيء بانه موجود هناك الخ لم يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق
في تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات

بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه
تعالى شيء منها الا انه تعالى اعلم بعضها ويفوت عنه البعض الآخر كما هو شان الممكن
وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين اليه
بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من يتكلف
وقال في تاويل كلامهم المذكور اذ مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات توجه
شانه الوجه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه كلام
المص وقال قال الحكماء آه ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى
التحقيق الذي كما لا يخفى   علمه تعالى ليس على ما رسا آه اقول لا شبهة في ان
علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها بل الحاضر
باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت
مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة
ولا يخ اما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها
باعتبار ذلك الوجود العيني علما بها وعلى تقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود
العيني زمانيا اي واقع في الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير
فيه اصلا وهو اجمالي هو عين ذات الواجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات
باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انما معلومة على الوجه
الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد هذين التاويلين الذين وقعا في

عبارتي

عبارتي المص وبعض الفضلاء واما تفصيلا فلا حاجة فيه الى احد هذين التاويلين
فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل شخص غير الاشخاص
قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما
بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة   واما علمه تعالى فلا اختصاص له
بزمان اصلا قد عرفت ان علمه الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني
مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة
المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض
ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد   اذ الحال معناه زمان حكمي هذا لم يثبت
هذا الا مذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث والمطلق فلا يدل على ما
هو المدعى والصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل زمان
وجودي وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي وتكلمي   ثم ان كان علمه
ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود تعالى فلا حاجة الى
ذلك التطويل في بيان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان
اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم
القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المص فالله سبحانه وتعالى عالم عنده
بجميع الحوادث الجزئية آه لا شبهة في تحقيق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك
بل له علم آخر حادث وهو الذي يعبر عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكار الا

الحادث حين الايجاد العيني كفر   لم يتصف الزمان مقيسا اليه آه لا خفاء
فى ان الزمان لم يتصف بالمضي ومقابليها مقيسا الى ذات واجب الوجود
وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات
الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه العزيز   فى الموجودات
من الازل الى الابد معلومة له تعالى آه هذا انما يصح فى العلم المقدم على الايجاد العيني
لا فى العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه فى هذا العلم يتحقق
كان ويكون وكائن وسكون   بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها لما كان كل منها
حاضرا فى وقته ولا يكون حاضرا فى الوقت المقدم على ذلك ولا فى الوقت المؤخر عنه
كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الموقعة
فيها متمايزة من حيث حلول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة فقوله وشمل هذا
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا خفاء فيه نعم كون
واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل فى وقته لا تتغير
فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحضوري الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث
فى وقت وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي
الحضور الحادث الزماني فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم نعم
قال بعض الفضلاء هذا معنى قوله انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت
ان هذا التاويل غير مرضي عند المص   او صفة حقيقية ذات اضافة آه

هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب لمذهب المص ان يقال
واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة
الى آلة جسمانية وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود
الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات و
احكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا يعزب عنه اصلا كما
لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده فهو عين الموجودات العينية عند المص
ويعبر عند البعض بتعلق القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار
الزمان وفيه تغير بالحس لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس فى العلم بالذات
بل انما يكون فى المعلوم من حيث هى معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما
يكون بالعرض وسعه للمعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير فى العلم
القديم وهذا غريب ولعل ذلك لولا مخافة الاطناب وسامة الاصحاب
لحققت مبحث العلم على وجه الشافي لكن ما ذكرنا الايماء عند التاويل هو
الكافي   والجواب ما مر من ان العلم تابع آه لا يلزم من كون العلم تابعا
وغير علة وغير معيد للوجوب ان لا يكون الحادث فى اجاله محتاجا الى اسناد
وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد دل البيان على وجوبه لا بد له من علة ونفي العلة
المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا   ولو سلم اي سلم كون العلم علة
للحادث ومعيد الوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص

لان افعال العباد ليست معلولة لعلم واجب الوجود تعالى وواجبة باقتضائه فالوجه
في الجواب هو ان يقال التالي المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير للا
مكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان
والتفصيل ان افعاله الحادثة اما فعل العبد او لا ووجوب القسم الثاني انما
نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشأ من الاسباب التي
من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المص في شرح رسالة العلم فالذي ينظر
الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو
غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى
السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان
الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر
ولا تفويض ولكنه امر بين امرين يوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا
قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد
واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور اي على ما علم واجب
الوجود صدوره منا وهو ما اختارناه واليه هذا اشار بقوله
يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فقال جمهور المتكلمين انما
صفة آه قال المص في شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته تعالى
ان العقلا قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه

بالعلم

٢٩

بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه
بالحيوة كاسما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من
اهل بيت النبوة عليهم السلام هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم
للعلما والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر
الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيين كما لها فانها تتصور ان
عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى
به فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا الكلام حق دافع لقول من قال بزيادة
الصفات الحقيقية على الذات موبد لقول من قال صفاته تعالى الحقيقية
عين ذاته قال بهمنيار معنى الحي هو الدراك الفعال [illegible] الوصفان له تعالى
بذاته ومعنى قوله بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك انه هو ان يكون الشي بحيث يصدر
منه الفعل والادراك وذلك على وجهين فاحد الوجهين ان يكون وجوده
هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان
فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي لانه لو كان
لوجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان الله تعالى
حيوته فان انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى

اقول

قدران الوجود الحقيقي ما يكون الشي باعتباره موجودا فواجب الوجود
لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك
الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشي باعتباره حيا ولما كان ذات
واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته تعالى حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا
حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين
ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون
صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم
والقادر والمريد وهو عين ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان
العبارات انما تعدم الاسماء لا الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة
مشترك بين الواجب تعالى وغيره ولها معنى اخر وهو ان في الحيوة في
الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية قوله وليست زايدة على الداعي
واعلم ان الداعي عند المصنف هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة
التي هي امر لا ترجح احد متعلقي القدرة على الاخر الا به ليست زايدة على
الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما الزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد
القدماء كما الزمه بعض المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل اذا كانت
الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين
الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات

باعتبار الذات بدون اعتبار كونه علما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة
وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المصنف في
شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور وهو المسمى بالقدرة
وهو لا يكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح
انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او الداعي عند القدرة والارادة
يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور وان قلت
اذا كان فاعلية الفاعل بفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور
مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة
ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك
الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله
لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان
مقابله اكمل يصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى
اقول خلاصة كلام المصنف ان الارادة متعلقة في الازل لوجود الفعل
فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق الازليان
موجبين لوجود الفعل في وقت المعين مما لا يزال دون الازل ضرورة ان
القدرة يؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل
في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا

هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الجنام حيث سئل الجنام عنه من مخصص ايجاد
العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان بعد ان سئل الغزالي عنه
من مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات
مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور من مقتضيات النظام
الاعلى فقال الغزالي ايجاد وجود العالم في الآن الذي وجد فيه هو ايضا من مقتضيات
النظام الاعلى **قوله** فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة اه واعلم ان
الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة الى مرجح في
هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما المحال الترجيح
بلا مرجح وما يتوهم من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح
مندفع بالتحقيق وان كان حادثا اي ان كانت الارادة حادثة احتاج
الى امر آخر ويلزم التسلسل **قوله** لزوم التسلسل او تعدد القدماء بل لازم على
اي حال اه اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص
فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات
والا لزم احد الامرين المذكورين فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط
والنقل دال على اتصافه بالادراك **قوله** او مراد المص من هذه العبارة
انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات و
سائر اخواتهما وهو نفس العلم المتعلق الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني

بابه ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات
باعتبار وجودهما العيني ولم يجر فيهما سائر اخواتهما بالمعنى المذكور قال المص في شرح
رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة للعقل
عبر بهما عن الكل ولاجل ذلك وضعوا الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام
والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما
ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات
وعلم انه بذاته كان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما
بالوجه الذي يدركه الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون
الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على استحالة الالات **قوله** يعني
ان الشرع دل على كونه سميعا وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة
المتن بل المناسب ان يقال يعني ان السمع يدل على انه تعالى متصف بادراك
جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة الالات
فذاته تعالى بذاته مدرك جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه
تعالى عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم
بالمبصرات وكذلك عالم بذاته لجميع المذوقات والمشمومات ومدرك
اللمس **قوله** وهذه الحجة لا بد فيها الى اقول لما كان الحر فيه تعالى هو المدرك
الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات

والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لكيما كونها مع كمال التجرد
يقتضى ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء فى
تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير
بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل الفعل على كونه تعالى مدركا وسميعا و
بصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك والسميع والبصير فى
صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر ولما اثبات معانيها المذكوره
يكون بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين من انه لا شك ان الاسماع
والابصار نحوان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصصهما انما
هو بالكثرة فى معلوميهما بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر انما
يتصف به الشىء بالسماع والابصار ولما ثبت ان البارى تعالى عالم
لجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات
والمبصرات بالوجه الذى يدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النحو
ان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلى ولا سمعى على ان هذين النحوين من
العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم
اللذان هما السماع والابصار ويكون السميع والبصير فعلى هذا يصدق
عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع
وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلام حق وهو بعينه كحقق المص

فى جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة ولا غبار عليه على ما قرره المص
من ان الجزئيات على الوجه الذى هو مانع من فرض الشركة موجودة فى الخارج
واما على الوجه الذى قرره السيد المذكور من ان منع الشركة انما نشأ من نحو
الادراك الحسى فكلامه المذكور معتبر كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان
استحالة النقص آه لا خفاء فى ان صفة الوجوب الذاتى مستلزم لاستحالة
النقص والآفة على الواجب الوجود تعالى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع
فى اثبات استحالة هذين الامرين على البارى تعالى وذهب الشيخ ابو الحسن
آه وافقه المص فى ان السميع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر
لكن خالفه فى كونهما زايدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات
فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصر ومن حيث هو مدرك
للمسموعات بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين
بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعرة
بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو فى حقنا فان البارى تعالى
يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئى بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تعالى مدرك الجزئيات بالوجه الجزئى فالباعث
على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم

حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائهما كالذائق واللامس
فنحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك
مع ان الاحسن في طريقة المحافظة على ظواهر النصوص ولا يخفى ما فيه فانه
اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات
راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما
راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع
الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على
الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فبملاحظة
ان الابصار والسماع فينا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات و
المسموعات بالنحوين مخصوصين يعلم ان استعمالهما في الباري تعالى بحسب
الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي
بذاته فيكونان راجعين الى العلم قوله وذهب سائر المتكلمين اه واستدلوا
على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد من
الحالين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد
مع حصول العلم كل الزائد وهو الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع
كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان في كل من افراد العلوم زيادة خصوصية
في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو لم يكن العلم بمتعلق الحس

الادر

٣٣

الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات
من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء
اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاق الحضوري بدون
الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال ظاهر والجواب
ان كلامه صفة قديمة هذا لا يناسب المصنف والاولى ان يقال ان كلامه نفس
ذات الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية
قدرته اه يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام
الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام وقوة الغاية
وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما
ما به التكلم نحو حكمت بكلام دقيق احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت
ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى
فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواحد تعالى عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد
القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاضطروا الى الاقتصار على احد القياسين اه لا حاجة الى القدح فيه بل
يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به
التكلم كما عرفت والحق ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك
اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم معنى الاخر فيه

فالحنابلة قالوا اه قيل لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث
الى كلامه تعالى اهانة اذ يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف و
توابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته وقيل لما تكلموا
بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر هو انه مفترى
لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم
منه المحدث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق
اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمهم واقول
مراد الشارح ان قول الحنابلة باطل بلا اعتبار التأويل ولا منع للتأويل بأحد
التأويلات المذكورة او بالتأويل بان مرادهم بقدم الكلام قدم
علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم
ايضا والاولى الاعراض عن التأويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة
والتعرض له انما نشأ من التعصب المبري عنه اهل الحق حتى قال بعضهم آه
كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن صار
قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد التأويلات المذكورة
لبعد صدوره لا الحكم عمن له ادنى مسكة   واتفقوا الحنابلة في ان كلامه
حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح
المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض الشراح

من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم حادث
قائم بذاته تعالى وان المنتظم قول الله لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام
بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم   ومعنى كونه تعالى
متكلما انه خلق الكلام آه اي خلق الكلام على قصد الافهام عنده تعالى واعلام
الغير فاندفع ما قيل من انه لمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد
عنده تكلمه على ما هو مذهب الاشعرية تكلمه تعالى ولا خفاء عليك ان التكلم على ظاهر
هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات
الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف
وخلقه في نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فانه تعالى بذاته قادر على تاليف
الكلمات   لكنهم قد حولنا صغرى القياس الاول هذا اذا لم يحمل الكلام
المذكور فيه على معنى التكلم او على هذا الحمل يتصرف القدح الى كبرى القياس
الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل
او يندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية   والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات آه اقول قد عرفت ان للكلام معنيين
احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات

الاولى فيما اذن

ان الكلمة تنوع الى جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان
يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته تعالى
وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الابداعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات
وان اراد بالكلام المذكور ما به التكلم فلا يصح قولهم بل هو معنى قايم بذاته تعالى
الا على القول بان الموجودات في المشهود العلمي قايم بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء
فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا في المشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام
بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد
عند ما ذاما انقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق
فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي
الذي هو عين الذات الحق تعالى او العلم الابداعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا
يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قايم بذاته تعالى وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته
تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم
الاجمالي الواحد الزايد على ذاته تعالى صح الرجوع المذكور ولا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته
وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الابداعي الزايد في التعقل وقد صرحوا في صغرى القياس الثاني
ولعلهم انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا اراد الكلام الذي هو موضوعها معنى الكلام

وانما قدحوا فيها اذا اخذوا بمعنى الكلام النفسي فهم يمنعون القياس المذكورين بانا
جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في
القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور في الدليلين
بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي
قدحوا في صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو
المذكور لم يقدحوا لان الكتابة تصوير اللفظ الخ قيل انه لا يلزم من كون
الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجايه ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس
على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقش
المشبه به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشبه به لا نفسه اقول لا يخفى انه لما كان
الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة فان كون الكتابة عبارة
عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة
جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة وان اراد وا من هذا القول ان الصور الدالة
عليها مكتوبة ومقتضى هذه العادة ان يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فبالحقيقة
الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى نظير الكتابة
كالنقش اذ انسب الى الفرس ونحوه وجوابه انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن
قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان للمعتزلة ان يمنعوا اوله ظاهره على ان القرآن
هو الالفاظ المسموعة المولفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا

محد صح البين ان القياسين المتعارضين المذكوران جاريان فيه اشاعرة ما قدحوا
فيه اولهم ولم ينكروا ولم يمنعوا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القران بهذا المعنى هو
المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان القران كمعنى آخر لا يجري فيه
القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعاً لظهور ان الاشكال في القران بهذا
المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقران معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
كما لا يخفى واما ثانياً فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات
وهي ليست صوراً ذهنية كما ذهب اليه الحكما لان المتكلمين ينكرون الوجود
الذهني فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض وصح البين ان بعض
الاعيان جواهر قايمة بذواتها وبعضها اعراض قايمة بالجواهر ولا يتصور
لقيامها بذاته تعالى ولا القيامها بغيره وجه انتهى اقول الجواب المبسوط
جواباً في جريان القياسين المتعارضين في كلامه تعالى بل جواب عن قولهم
ان معنى القرآن وكلام الله تعالى مخصوص في الالفاظ والعبارات بالدليلين
المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القران والكلام
يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى
الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله وصح البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم منه انهم
قدحوا في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانياً فلان مدلول الكلام

٣٦

اللفظي آه فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا
الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات مندرجة عندهم
في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قايمة بذاته تعالى على نحو
قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء
والارض ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح
القول بانه امر واحد في الازل ويتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا
في تصحيح مذهبهم كما مر وسيأتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو
عين ذاته او يقال الاولى المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي
القوة على تاليف الكلمات فان ذاته تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات والتامها
وح يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات ويصير النزاع
لفظيا فكل ما قدمنا سمع كلام الله آه فمن وان سمعنا كلام الله تعالى لكن
لم نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى عم فانه سمع من الله تعالى لكن يقال الكلام
الذي سمعه موسى عم هو الله فهذا هو وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله وهذا
خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر في قوله من جهته
وهو مستغن في كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى وهو انه سمع كلامه الازلي
آه لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع
من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم ازلي

هو عين ذات الواجب تعالى فيكون قوله بمعنى كلام الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليًّا
فيكون الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس ورا الكلام بمعنى
ما به الكلام وهو ليس ازليا الا باحد المعنيين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي
بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي
مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ
الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على نحو ما يسمع
في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات
بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي نظير هذا ما قال
من ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها
او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص
اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما
باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء
هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما والقاؤه التكلم فليس خصوص
اللفظ شرطا في الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك
لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى
الثاني او مشترك معنوي بينهما او مجاز وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت
والحرف وايضا سمع موسى عم الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني

بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه تعالى سمع الكلام بلا صوت
وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على ما ذكره ان اطلاق الكلام بمعنى

اطلاق ص

ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان
معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء
والاشعار بلا واسطة لمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على
المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب
او التحضيض والتمني كالانشائيات فعلى هذا التحقيق للكلام الاطلاق
بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر
للسان معاني الالفاظ في المنبئة عن الواقع او المشعرة عن الطلب
ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها
انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك
كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او الحقيقة بان يكون قسما من الكلام
كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور
كما هو راي بعض مسيحي بحقيقة انشاء الله الحكيم واما الجواب عن الثاني
فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القي اليه الكلام

بالمعنى المذكور يتعلق به المتكلم الذي هو القاء … والجواب عن الثالث
فنقول يحق انه تحقق موسى ع كالسامعين فانهما يتحققان معا دام الملقى
اليه متعلق بعالمي الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه كلا تعلق باحدهما
فانما تحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام يتمناه العارفون
واما الجواب عن الرابع فنقول يحق الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى
كلام له اذن سامعة على تقدير كونه مرئيا منه فان قيل جاز ان يحقق
الكلام المسموع بلا بالاذن وان ايضا بايجاده له اياه في الهواء قلت
على تقدير هذا التحقيق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى ع
سمع من الجهات والى صلان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ
اولا وان كان المقصد الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام
الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء واما
التكلم بالنسبة الى الله تعالى فانما هو القاء للمعاني اولا ثم القاء الالفاظ في الوحي
باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل
احيانا وبلسان البشر عن القاء الفاظ يسمعه القاء للمعاني بايجاد لها
في الهواء وذلك الجواز عقلا فمتعلقات تكلم الباري جل وعلا على العكس
متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو
الذي يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعنى في القلب

بدون القاء الالفاظ الدالة عليها كما يرى في الاخرة ذاته تعالى
اه سيجيء تحقيق ان غير الله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات
الدالة على الرؤية وهذا على مذهب من يجوز آه لا يخفى عليك
بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع
الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات لكن سماع غير الصوت
والحرف قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب
على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى
ما يقال في هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق
العادة هنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون
الاطلاع على الالفاظ اولا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة
فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ
الدالة عليها من جهة مخصوصة وثانيها انه سمعه بصوت آه لا يخفى
انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في
الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء
فلو وضع حقيقة لا محالة يسمع لا من جهة مخصوصة فعند التأمل يرجع هذا
الجواب الى الجواب الاول غاية ما في الباب ان يعتبر فيه الصوت باعتبار
الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع بلا صوت

وحرف موجودين في الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني
ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت
الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهنا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما
يصح ان يريد بالصوت ما هو مسموع من المقام من الاصوات فانه انما هو صوت
موجود بالوجود الظلي المثالي فيحصل الجوابين واحد لا تغاير الا عبارة والعبارة
نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف
مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني
وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني الملقاة بدون
الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع
هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع
هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق و
لعل الشيخ حمل الجواب الاول على هذا المذكور وثالثها انه سمع آه هذا الجواب
ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو
قريب من الشجرة المشهورة والطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء صلوات
الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني
فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو المتحقق في الهواء ليس
شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء عليهم السلام وايجاده تعالى اياه

فيه وان جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي وانما الكلام هو المخترع
في لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون في عالم الملك وعالم المثال او عالم
الملكوت وعلى المثال استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام
الثلثة واقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين
فهم القايلون بالمعنى الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت القائم
بالهواء حيث ان الانزال في الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثالي
المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت
انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي
وهو الوجود الذي يسمى الاشراقيون في عالم الملك مثال البتة فاعلم
ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات فكل اعتبار منها
يحكم عليه بان له نحو من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتبار انه قائم
بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود
وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي سمي بعالم المثال ويكون له
في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما ان يمكن ان يكون
له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة
من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه
وثالثها اعتبار اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا المقام

دعوى حدوثها مع البقاء وربما اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات
وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان ساير الممكنات شريكا
له في ذلك الاندراج بجميع ما يندرج في هذا العلم الازلي الذي هو عين الذات
عند المحققين متعلقا به المتصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي
المعنى الذي له صفة وراء المعلومية ومن كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين
الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية
التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافق لما وجد
في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الماهية
للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي
فردان كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشا لما اختاره
محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة
باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم
القديم الذي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون الحقيقة العلم به الذي هو
عين ذاته تعالى قديم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون
الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي
الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور
انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي محاكية عن الامور

الخارجية او مقتضية للطلب او مشيرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه
بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المقدم الذي
هو غير زايد على ذات الواجب تعالى بانه قديم هو الصفة الازلية اقول الكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية الحقيقية فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذات وظني
ان من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو
امر مغاير للعلم والقدرة وغير زايد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار
ذاته يقتضي القاء الكلام على الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من
حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي على من يصح ان يكون مخاطبا وهذا
معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار
احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الاول وقد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي
انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي
القاء الكلام اللفظي ومعناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى فح لا يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام
الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي صفة لحال متعلقه فاعلم
ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه
الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تجوز في الوصف بالازلية لكن قوله

علا ان اطلاق اسم المدلول آه لا يلايم الا المعنى الثانى   والجواب ان كلامه تعالى
في الازل لا يتصف آه وذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم الحقيقي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا
غير زايد على ذاته تعالى   وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام
آه قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى
العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعسر الذي ذكره
وكذا القول بان المتصف بالماضي آه لا خفاء في ان المتصف بالمضي ومقابليه
هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف
اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول
الذي هو ازلي ليس ازليته الا بالاعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على
ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير
مرة فلا تعسر حينئذ وسياتي زيادة بيان لذلك   دون المعنى
القديم كا شبهة في ان لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ
فوجب حمل كلامهم على احد من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي
انما هو المدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم فمرادهم بمعنى الكلام
الازلي في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زايد على ذاته
تعالى في يندفع التعسر المذكور عن كلامهم بلا تمحل   واجاب عنه عبد الله بن

٤١ سعيد القطان آه هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم
الحقيقي الذي غير زايد على ذاته تعالى عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام
الذي هو مابه التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا
تغفل قلنا هو ازادا مر واحد آه لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح
ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد المعنيين المذكورين في اصل
كلام الاشعري ان الواجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج
في تكلمه الى امر زايد على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء الكلام
الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى مابه التكلم فان في ذاته كان في احضار مابه
التكلم وانكشافه فذاته تعالى علم اجمالي بما تكلم تعالى به فذاته كان في التكلم
واحضار مابه التكلم فمابه التكلم له نحو من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات
بالعلم الذي هو غير زايد على الذات فان الانسان ومابه التكلم وهو الصورة
الخيالية للالفاظ والصورة المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج
الى اللسان وفي مابه التكلم الى الخيال وما في حكمه واما ذاته الواجب تعالى لا
يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زايد على ذاته ولا يحتاج
ايضا الى امر زايد على الذات في العلم بمابه التكلم فنسبة ذاته تعالى الى مابه التكلم
نسبة الصورة الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو منشا لانكشاف
الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي

ووحدته باعتبار لو تأملت رجع ذلك الوجود وبكذا الوحدة الى
العلم الاجمالي بهما ولهذا قيل الكلام الله تعالى هو الكلام النفسي باعتبار انه
مثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب نحو من الثبوت العلمي على نحو
العلم الاجمالي وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادة
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة
نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم في اطلاق الكلام بمعنى ما به
التكلم على علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محققون في ذلك غاية
توجيه الاشعري ان يقول لذات الواجب تعالى تكلم ازلي غير زايد على ذاته
وللتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي ويكفي
في تحقق التكلم الازلي علمه تعالى الازلي بما يتكلم به فالعلم الازلي بما يتكلم به
هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما يتعلق به
التكلم وفي هذا التوجيه نظر فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم
بالعلم الازلي نهايته تاويل كلامه ان يتحقق في الانسان التكلم وما به
التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم تلك الالفاظ
وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق
الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق
ايضا ليس مما ينفيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي

هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه
بلا تاويل باحد من المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد اه والتحقيق ان ذاته
تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته
بذاته يقتضي التكليف وان ذاته تعالى منشاء للتكليف حكم بان المعدوم
مامور في الازل بمعنى ان منشاء الامر يتحقق في الازل ومن نظر الى استمرار
الامر الازلي وهو منشاء الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده
يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل السادس
ان الكلام اه جميع هذه الادلة انما ينتهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده
العيني في معناه باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة
مبنية على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد
على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام
للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته عند المحققين فيصح اتصاف
الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة اه الاولى ان يقول بمعنى
خلق الكلمات الدالة على المعاني وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات
المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما
التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين

والاشاعرة قالوا المتكلم حم

حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى وهذه الصفة
من قام به الكلام الخ او جد الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم
فمعناه بحسب اللغة انما هو ما قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم
لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا
بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام   لا من اوجد
الكلام ولو في محل آخر الخ لا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام
هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان التكلم ايجاد الكلام
على قصد الافادة والاعلام   للقطع بان موجد الحركة الخ لا يخفى ما فيه
فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في
جسم آخر متحركا ولا يخفى حال نظايرها   بل وان علمنا ان موجده الخ لا
يخفى ما فيه فان الايجاد المأخوذ في تعريف التكلم هو القاء على قصد الاعلام
سواء كان ايجادا حقيقيا ام لا ففي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم فانه
يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تعالى   فالكلام
القائم بذات الباري تعالى الخ قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى
التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة
مورًا اجزئيًا على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منها حادث
فالمعنى الذي يجد منه نفسه ورفى حذره الخ لا يخفى ما فيه فان هذا

المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا
يقع انكار المصنف رفع الله درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام على معاني
الالفاظ الحادثة غير معقول ح هذا معنى قول المصنف والنفسي اي الكلام
النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال
بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تاويل
فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحقق ثم فيه رايحة النفسانية والتعصب
ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المصنف والنفساني غير معقول حيث
لم يقل وكلام النفس او النفسي ايماء لطيفا بان اثبات هذا الكلام بارتكاب
التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب   وقد سبق ماله في مبحث
المسموعات فليرجع الخ اقول قد ذكر في دلايل المبحث المذكور ان المعنى النفسي
الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه
هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان
هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في
الحاشية المعلقة على المبحث المذكور   فالشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب الخ اقول لو كان باعث الاصحاب مجرد ما ذكره
امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام
بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين.

وح يصح كلامه بلا تاويله الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث الاصحاب
ماذكره مع صحة آخرى وهو القديم عنده هنا انما يصح ان لو كان المراد
بمدلول اللفظ المدلول الالتزامى الذى هو الكلم القايم بالمتكلم كما مر
واما المدلول المطابقى فلا خفاء ان لا فرق بينه وبين اللفظ فى كونهما
حادثين ونه الّا وبالملا العلم فان اللفظ مثل قال فرعون ومدلول
المطابقى سيّان فى الحدوث واما العبارات فى ما يسمى كلامات
مجاز الدلالتها آه اقول المتبادر والمشهور فى استعمال الكلام انما هو العبارات
والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المص فى شرح
رسالة العلم الاصطلاح الكلام هو المولف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع
على قصد دلالته عليه لتحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل
الا بعد العلم بالمعنى وتقدير ترتيب اخر المولف فى الذهن حتى يمكن ان
يولف الكلام منها وبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على
ذلك التقدير من الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون
يصفون تعم بالكلام لورود السنة تعم بذلك ولولاه بما توهم العوام
الوحى فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زايد على العلم قديم غير مولف
ولا مسموع ومنهم من قال انه زايد محدث او قديم مولف ليس بمسموع لكن
يطابق المسموع ومنهم من قال انه مولف مسموع والذى يقولون مع ذلك

انه قديم لا يتفكرون فى معنى قولهم انتهى او نقول قد نشار بقوله الاصل فى الكلام
ان معنى من المعنى المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات
فانه المجازى كما ورد فى حق عيسى عم وكلمته القاها الى مريم وقال تعالى اليه
يصعد الكلم الطيب وقال امير المومنين صلوات الله عليه انا كلام الله الناطق
وكما قيل من ان بساط الموجودات حروف مركباتها وكلمات فان
قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام
موضوع لما يعم الالفاظ والمعنى فان كلا من الالفاظ الموضوعة انما
يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما فى الاخبار او منشاء للطلب ونحوه
كما فى الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الانشاء انما يوجدان بالذات
فى معانى الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها
كلاما وايضا الكلام الذى ينقسم الى الخبر والامر والنهى وامثالها انما يكون
بالحقيقة معانى الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب
والامر ما يقتضى الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعنى بالذات
وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعنى وايضا اذا
قيل فى الامر بالقيام مثلا بالعربى او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة
وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة
هو معنى الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلت على كل من التقديرين

كمعلف الالفاظ والموجودات
العينية والعلم بالالفاظ

المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه له صفة لذات الحق وقديم الابتداء وليس
لا العلم الاجمالي كما اختار الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال
بانه هو العلم او الى العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه لا الى المخاطبين
كما ذهب اليه المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زايد على العلم قديم غير
مولف ولا مسموع واما من قال انه قديم مولف ليس بمسموع وزايد
على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى
زيادته على العلم ان له ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم
من قال انه مولف مسموع اشارة الى ما اشارة مع مذهب المعتزلة بقوله
والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى
قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقديم فيكون
الكلام النفسي عنده امر شاملا اه واعترض عليه كيف يتصور ان يكون
الصفة القايمة بذاته تعالى والاصوات القايم بنا متحدة الحقيقة حتى
يصلح ان يقع ان تلك الاصوات قايم به تعالى من غير ترتيب في نا مرتبة
لقصور الالة ثم قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد
مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام
وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد
هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام القايمة بذاته تعالى صفتين بعيد

٤٥

تاليف الكلمات وان كلامه تعالى وهي الكلمات التي هي مولفة له تعالى بذاته
في علم القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب يتوجه الى المخاطب مقدر
اذ امتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس
ما ذهب الحكماء من انه كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة من حدوث و
حروفهم وليس مثل كلام صاحب المواقف من ان كلام الاصوات
والحروف الموجودة لا ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني
معا ولا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل
للفظ بل هو تحقيق وتنقيح من جميع الوجوه فان كلامه تعالى وبعد الحفظ
بجميع الموجهات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا وبعد مشتملا على
انقادة من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات
والانشائيات انتهى اقول نفع دفع الاعتراض المذكور ان صاحب
المواقف لم يصرح بان كلام نفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد
الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى
بذاته تعالى وان اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه
بعض الحكماء بل اراد وانه انه ادراجه في علمه القديم ليتناول
المذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض

علمت ان كلامه تعالى راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تأملت
فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم
الاجمالي بالكلام مع صحة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه
وقال العلامة النيشابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل
صوت فانه يقوم بجسم على ان كل حرف فانما يقدر عليه وخارجه
بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كما ان قديم يطلق
سميع وبصير بلا آلة ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير قوى وعضو
ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدركه ادراكه كما ينبغي لمؤمن الانصاف قوله
فان قوله كلامه كتاب وكتابه اصوات وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح
على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني
والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائما بالجسم
وايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على
المعنى المصدري وحمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه
في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض
المذكور والعالم النيشابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة
عن كيفية حاصلة على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشيا
على الوجه الذي عليه في الوجود ثم نقش الاشيا وكتبه على لوح الوجود و

واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون
الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المص حيث قال في شرح رسالة العلم
في بيان المسئلة السادسة وهي انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم او لا ان
القايلون لقدم الكلام يحكمون بصحته ووقوعه والقايلون بحدوثه يحكمون
بامتناعه انتهى فيقول ان ارادوا بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي
القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى
في الازل وان اراد به كون الشيء فالكلام تعلق به قدرته القائمة
القائمة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في الازل على ما قال
المص فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى في الازل وان كان
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرته الالقاء الكلام
الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى
به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه
والحق ان التكلم الكمالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام
فتحقق كلام الاشعري ان الكلام القديم الذي هو ضروري في اتصافه
تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة
في الحاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه

والعلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب
ان يحمل على العلم الاجمالي وليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب
الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري
انما يكون باعتبار رجوعها الى الكلام القديم هو العلم الاجمالي به الذي تحققه
بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل بل كلامه ليس الا في عدم
الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل في كون التكلم صفة
كمالية في عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قران مجيد
في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فانهما يدلان على الامين
يدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى نزل من العلم لا الى الفيض المندرج
في العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى القديم
باعتبار هذا الاندراج في العلم وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة
فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة قلت لا تخفى هذين البحثين
بوثيق عند المعتزلة والمص كما لا يخفى ولما يكن انقطاع للكلام في المبحث
المتعلق بالكلام في علم الكلام اختصرنا بما هو في تنقيح هذا المرام فان
علمه عند الملك العلام   قوله بذات الله تعالى وهو مكتوب الى آخره قد عرفت
ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله المقدم على الايجاد فان
قيل يمكن ان يوجه بعد ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته

تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى بدون ذاته تعالى
فيه واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته
ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يوجه ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات
الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية
عنده قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف
لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور
قلت قد مر غير مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في
العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج
في العلم الاجمالي   والجواب ايضا ما ذكرناه اقول جواب صاحب
المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلا من
معنيي الكلام الذي التزمهما المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي
قديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى القديم فلا وجه للعدول
عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم للمعتزلة   ومن انكر كلا
منهما بين دفتي المصحف اه مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة
كون ما هي دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكون
من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التاويل الذي ذكره الشارح لعله

اشار بذلك بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقة اعتراض بذلك القول لا انه يمكن دفع تلك المفاسد كلها الا وان نختار هذا التحقيق لما تم الاشارة
اليه   بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قد عرفت ما فيه قوله فذلك امر خارج
عن طور العقل آه اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود
الخارجي واما باعتبار الوجود العلمي والعقلي او الظلي والمثالي فليس خارجا
عنه ولهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تع بمعنى التكلم على اقسام ستة
احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تع وكونه تعا باعتبار
ذاته بحيث تقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار للمخاطبين
وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعا وبين
المجرد القدسي هو القاء الواجب تع ما يحكم ويوجد للعلم الاعلى
وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعا ما يحكم به يوجد بواسطة العلم
للوح المحفوظ وكتبه تع فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي
هو القاء الواجب تعالى للنفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها
التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة
للنفوس الثابتة في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة للنفوس الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم
كلام لايق به بمعنى ما به التكلم   وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم

٤٨

وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما
به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا
خلق الالفاظ الدالة على المعاني   وهو سبحانه وتعا لا يفعل القبيح
وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل ان الكذب
قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه
قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله
ليوافق للمدعى   مرجع الصدق والكذب انما هو للمعنى آه اقول
القاء كلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد
القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود
منه بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده
مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام
النفسي الذي هو الصفة القايمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في
الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص بالصفة بمجرد خلق الحروف
والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مقصود
السيد المحقق   ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام
اللفظي قد عرفت الا مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته
تع كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا بل انما يكون الصفة القايمة بذاته

هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب اللفظي الذي
هو من افعال النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر
الكاذب الملقى في الادراك لكن للقائل ان يقول فرد القاء الكلام الكاذب
وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك لكنا نعلم
بالضرورة ان من علم شيئا آه لا خفاء عليك ما فيه من المنع لا يمكن الجواب
بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول الخ لا خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه
الاول في اجراء جواب الشارح ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل ان ايه
في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي
فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون لما مر
بما ذكر في الدليل فان يجوزوا حدوث الصفة اللفظية آه اقول يجوز
حدوث الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام
النفسي على ما زعمه الشارح مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر
فالحق في دفع هذا الجواب ما مر فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء
اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى
باعتبار ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون
الذات بحيث ينتزع عنه من زيادته على الذات ليست الا في العقل لا في
الخارج وانما زيادته على الوجود فبالاعتبار اشتماله على معنى زائد عليه

الوجود بناء على معناه الموجودية على نعت الاستمرار ورد بعث الاستمرار
فان اراد المصنف بقوله نفي الزيادة على الذات كان مراده به نفي
الزيادة في الخارج اي ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته سرمدي وباق
لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به نفي الزيادة على الوجود
الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى
عليك ان الاظهر لا يلايم جعل قوله نفي الزائد معطوفا على قوله سرمدية
وليس البقاء عبارة عن الوجود بل زائد عليه آه لعل المراد منه ان البقاء
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره ونقض بالحدوث
وللقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة
زائدة آه لا خفاء عليك انه اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على
الذات مطلقا اي في كل من طرفي الذهن والخارج الحجة عليه ان
الدلايل المذكورة لا يدل عليه بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج
وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من ان وجوب
الوجود يدل على نفي الزائد فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة
في الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية
لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام

المصلى الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الش
فيما نقله وذكر دلايله انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية
فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدليل الدال على زيادة
البقاء بعينها داله على زيادة السرمدية اجرا ما في عدم زيادة البقا
موافقا للقوم ليعلم منه حريا نها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص
وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها
مستلزمان لاثبات البقاء وعدم زيادته احدهما ان العقول
منه استمرار الوجود داكه هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على
الوجود دلا على الذات كما هو المص الا يقال لما كان الوجود عينا لذات
الواجب الوجود تعم ولم يكن السرمدية والبقاء زايد على الوجود لم يكونا
زايدين على الذات لانا نقول انما هما استمرار الوجود الانتزاعي الذي
هو مغاير للذات فما عبر الدليل الاول الذي ذكره الشـ يكون كل
منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زايدين على الوجود
الانتزاعي الذي هو زايد على الذات في العقل نعم لو كان المراد
بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل والشريك
يعني وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود الصرف
التي قدمت للاشارة الى وحدتها التي هي بديهية جذبيه بل على

نفى الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة
محض الوجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض ذلك الوجود لا فرق بينهما باعتبار
المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة وعلى الاول
لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني ضرورة ان لا اقتضاء
احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا
لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي
للاقتضاء وجوب الوجود فلما كان حقيقة وجوب الوجود
يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المطلوب وايضا اما ان يكون حقيقة
وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتعين
او يكون شرطا للتحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين
وان كان لغيره مدخل في تحققه فيه فذلك الغير ممكن لا محالة وليس
في الممكن اقتضا باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضا حقيقة
وجوب الوجود فحقيقته يقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته
ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضة المعنى الواحد التعدد والتساوي
مراتب الاعداد فوق الواحد في العددية فواجب الوجود موجود
واحد لا شريك له في محوضة الوجود ووجوب الوجود ووحدته

٥١

[illegible]

[illegible]

عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وانه صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا تكثر من حيث هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود فهو في اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره تحقق الموجودات وهو الذي نعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض فهو في غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك وحدته بحسب الحقيقة عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة

١

٥١

عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي بها بدا ما صار افتخار الشياطين وارجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تاكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على الحقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخلو عن الاقسام الاربعة المذكورة الثلاثة الاول منها محال بالبديهة والاقسام الثانية مستلزم للمطلوب فاندفع ما اورده الشيطان تابع الافتخار الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة اريد بها في اول الشقوق التي يدل مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس

بوجوب الوجود نخ

هيهنا مجهول الكنه كما اوجهنا وجوه تعقل سكينهم

عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود من حيث
هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار
ذاته ولا كثرة من حيث هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة الواجب
الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة
في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة
من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي
عدم كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل في ذلك الا اقتضاء غير
محض الوجود يحتاج في التحقق بلا الوجود فهو دا اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة
بلا اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد
كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب وبالجملة جميع براهين اثبات
وحدة الواجب موقوف على ايجاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود
الحقيقي الذي هو باعتباره تحقق للوجودات وهو الذي تعبر عنه
بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس
عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات
متحققة هو شمس عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض فهو
في غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك
وحدته بحسب الحقيقة ما عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة

عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي بادا ما صار افتخار
الشياطين وارجع بلا البراهين المشهورة في الكتب فيها الدليلان
المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها
فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين
يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد الثاني ان
المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تاكد
الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على الحقيقة
الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا التنبيهات على ان الوجود
الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد
على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين
حقيقة الواجب لا يخلو عن الاقسام الاربعة المذكورة الثلاث رابعها محال
بالبديهة والاقسام الباقية مستلزم للمطلوب فاندفع ما اورده الشيخ
تابعا لافتخار الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما
صدق فان الماهية الواجبة اريد بها في الاول الشقوق الترديد مفهومها
وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس

بوجوب الوجود يعني

هيئت مجهول الكنه كه ما بوجهي از وجوه
تعقل ميكنيم

الماهية الواجبة فلا تعدد وان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم
فانه يجوز ان يوجد واجبان يتعين كل منهما بنفس ذاته بلا محذور وكذا
قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان
اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل
واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب
بلا محذور انتهى اقول ذلك الايراد لانه قد مر ان الوجود الذي قد
حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الموجود الحقيقي الذي تصوره
بالوجه الممكن بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس
لوحدته بملاحظة الموجودات وما يوجد باعتباره وبملاحظة وحدة
الوجود الانتزاعي فعلى هذا القول المراد المستدل بالدليل قوله الماهية
الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة لما وحدته ولا كونه
عين حقيقة الواجب هو لا يخرج عن الاقسام الاربعة الرابع بعينها بط
بالبديهة والثلثة الباقية مستلزم للمط واما ما قال الشارح بعد ما ذكره
من قوله لا يقال ايضا لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول
فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب فلا يخفى حاله لانه ان اريد
بالواجب الوجود في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته
لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال بين الذات ومفهوم الواجب

المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود في الخارج
وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي
الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من
واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين
لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان
التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان التعين المعلول للازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه
وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا
بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى
امر منفصل وهو ظ انتهى اقول خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد
الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي
هو الوجود المتأكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي

يتشخص به الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل
من الوجود المتاكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب
الوجود وهذا استلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد من
الاقسام المذكورة الى بعضها مستلزم للمط وبعضها مح واندفع عنه
ما اورده الشارح بقوله اقول قوله لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا
والمعلول هٰهنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية و
لو سلم فالموقوف تغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات
والاخر وجوب الوجوب انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت
ان المراد بوجوب الوجود وهو الوجود الحقيقي المتاكد الذي تحقق الواجب
باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر
سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس
الا وجوب وجود الذات اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام
فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب
الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله اما ان
يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين

من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما
لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ع وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله و
ان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب ع قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا
م لكن لزوم احد التعينين لا على التعين لا يستلزم التعدد انتهى اقول
ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين
الواحد المعين من التعينين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين
وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك
التعين وهو بط وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم في نسخه
بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل
المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا
حاجة في تتمة الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين المعين
بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات
محالية ذلك الجواز بان يق لما جاز تحقق الوجوب بدون التعين
المعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك
التعين المعين فلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا

منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار كل من اللزوم والملازم
في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجه نظر لما يرد الذي اورده الشارح على الدليل
الاول على هذا الدليل ودفعه بما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض
الوجود المنزه عن الماهية ان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي حدسي
قدم التنبيهات عليه في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفا وهو
ان الوجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وموجود الشيء اما ان يكون
تعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء
فلا يوجد غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر
غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول
ان كون الواحد منا واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون
كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه فليس غيره فلا يكون غيره
واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة
واجب الوجود لما هو تعينه اما ان يكون امر الذاته من حيث هو واجب
الوجود اولعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب
الوجود فيكون كل ما هو الواجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره
واجب الوجود وان كان لعلة وسبب موجب غير الذات من حيث هو
واجب الوجود فلا يكون واجب الوجود هذا بعينه سببا فلخصوصية وجوده

لانه هو تعينه

المنفرد بسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود
بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون
هناك ماهية ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك
الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود حتى لا يخ
اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود حقيقة او لا يكون فمحال ان لا
يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها
وان كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب
من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له
سببا به يجب هف فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون
معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو
واجب الوجود بنفسه من دون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود
المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالفعل
في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية فاذن ليست
تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل ماهيته

اي ماهيتها ومغايرلها

لشئ آخر لاحق له وقد فرضت ماهيته لذلك الشئ هف فلا ماهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية معناه ان الانية
والوجود لو صار للماهية فلا يخ اما ان يلزمه لذاتها او لشئ آخر ومح ان
يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون
للماهية وجود قبل وجودها وهذا مح فنقول ان كل ما له ماهية غير الانية
فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي
هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا محالة
اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها
لسبب شئ ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجودا
الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية ويلزمها لنفسها فيكون
الانية قد تبعت في وجودها وجودا فكان متبوعه موجودا بالذات
قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون
الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية هي معلول وساير الاشياء غير الواجب
فلها مهيات وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما
يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات المهية
يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير
الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي لها مهيات ممكنة يوجد به ثم

من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما محصله ان الواحد بما هو
واجب الوجود يكون ما هو به وهو ذاته ومعناه اما مقصور عليه
لذات ذلك المعنى او لعلة فان [يكون] حقيقة الواجب الوجود بالذات نفسها
هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغير هذا فلا يمكن ان
يوجد لغيره والا كان تحقق هذا الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها
بل عن غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره ولا يكون
واجب الوجود هف فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد
فقط وكيف يكون الماهية المجردة لذاتين والشيئان انما يكون
اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع
والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل
اثنين لا يجتمعان بالمعنى فانما يختلفان بشئ عارض للمعنى
مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى ولا يتعلق بسبب
خارج او حاله خارج فيما اذا يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك
في معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري
مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل ربما
كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا
يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا

معنا واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل
يحتاج اليه فى ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو
كالفصل فى ماهية ما هو كالجنس والحال ما يقع به اختلاف غير فصل
فى جميع هذا اظهر فتحقق ان وجوب الوجود ليس مشترك فيه فالاول
لا شريك له قال بهمنيار فى كتابه فالموجود الذى لا سبب له لا
يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان هذه لوجود تلك الكثرة سبب
ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل او العرض
والفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود
الجنس اما الفصل والعرض لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجوده
وجب ماهية الجنس او النوع الوجود وفرض دخول فصل او عرض عليه
لزم ان يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد ماهية النوع
فالموجود الذى لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او ماهية نوعية
وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود
النوع لزم ان يكون ذا علة له معلولا فتبين من هذا ان الموجود
الذى لا سبب له والموجود الذى ماهيته انيته لا تتكثر بالفصول
والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بالذات وقال فى الالهيات
ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولنورد على ما قيل

وجه مختصر وهو انه ان كان واجب الوجود يقتضى لذاته ولا واجب
الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا الم يصح ان يكون
غيرا فلا يكون واجب الوجود بذاته الا وان كان بسبب باجبار
ما كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود لغيره
فرغ من تحرير هذه الرسالة يوم الاربعا
تاسع شهر ذى حجة سنة [illegible]
من الهجرة النبوية
م

مولانا اهلی رحمه

ببینم گر نسیم عنبرین بو زد در دل آن غمزه بر جان قیامت ریز آن لب
شبها که تو در گذار باشی ز لب زبان
او دم ساقی دو دم او زد

وله

نیکو یار ما جوهری بر جان ما باد
ای نگار دو دم ... بلا دارد
دلم ... ز غم ... جان ما باد

عمر ان
ای در وصال ... عمر ... مکن
ای در فراق ...

او دو دم ... نیکو ...

57

۱۱۶۱۹۵

٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد الحمد والصلوة فيقول اقل العباد محمد المشتهر
بهاء الدين العاملي عفى الله عنه ان تحقيق حقيقة
جهة القبلة التي يجب على البعيد تحصيلها والتوجه
اليها من المهمات لكون المتوجه عارفا في الجملة بحقيقة ما
اليه ويستقبله وقد اختلف كلام فقهائنا قدس
الله ارواحهم في الكشف عنها وبيان ماهيتها مع
انه لا مرية لاحد في انها ما يكون العامل بالعلامات
المقررة متوجها اليها لكن لما لم يكن هذا القدر كافيا
في شرح حقيقتها لكونه من قبيل تعريفها بما يجب استقباله
في الصلوة وهو كالرد الى الجهالة لان الغرض شرح
حقيقة ذلك الشيء الذي يجب استقباله فلهذا لم يعول
الفقهاء رحمهم الله على تعريفها بذلك واوردوا ما
يشرح ماهيتها في الجملة فعرفها العلامة طاب ثراه
في المنتهى بالسمت الذي فيه الكعبة وقد يفسر السمت

الجملة

۱۳۲۱ش

حاشیه خفری بر
الوهیات تجرید